

distinguir entre acto positivo de la voluntad y voluntad meramente negativa. De acuerdo con ello, formula algunas presunciones que orientarían la prueba de esta materia. Deja algún tema por resolver, como el error acerca de la viabilidad del feto.

KONRAD HARTELT toca el tema de la recepción de un sacerdote secular en una orden religiosa, para resolver lo cual se remonta al Derecho histórico, llegando a la conclusión de que no pierde su condición de miembro de la Iglesia particular a la que pertenecía.

RUDOLF WEIGAND se ocupa de los manuscritos relativos a la obra *Omnebene* de 1156 y sus concordancias.

Un índice de textos del Concilio Vaticano II, de textos de los códigos de 1917 y 1883 y otro onomástico cierra el volumen, que proporciona al final una breve indicación sobre cada uno de sus colaboradores.

JOSÉ M. GONZÁLEZ DEL VALLE.

BERTOLINO, RINALDO: *Il nuovo diritto ecclesiale tra coscienza dell'uomo e istituzione. Saggi di diritto costituzionale canonico*, ed. Giappichelli, Torino, 1989, 176 págs.

Nel volume, vengono raccolti, in quattro capitoli, altrettanti scritti, con i rispettivi titoli, curati dall'A., in occasione di convegni o di studi in onore, puntualmente segnalati nel verso del foglio indicativo di ciascun capitolo e, come è dato rilevare, già pubblicati gli ultimi tre, mentre il primo vi ha visto la luce, in attesa della sua pubblicazione negli atti congressuali, dove figurerà come relazione introduttiva.

Da avvertire subito che gli scritti non sono riportati in ordine cronologico; essi, al contrario, come si avverte nella Premessa, sono disposti secondo un «filo unitario» che si identifica con la stessa linea conduttrice delle varie meditazioni dell'A., sullo spirito del nuovo diritto canonico e che, nella varietà dei temi, e pur in discontinuità temporale, ben conferisce alla raccolta quel forte sapore omografico offerto dalla intitolazione del libro. Così, l'ultimo, in ordine di tempo, diventa il primo nell'assetto sistematico dei «saggi»: a giusto titolo, perchè i successivi ne traggono le premesse, fornendo, anche, una certa verifica della continuità e, con questa, della omogeneità del pensiero di fondo.

I) Il quale primo capitolo, infatti, dal titolo fortemente impegnativo («*Per uno statuto epistemologico nuovo del diritto canonico*»), dà la misura di quanto possa esprimere l'affinata sensibilità di un valoroso canonista che si ferma a scrutare nel (diciamo pure) coacervo dei testi (conciliari e codistici), dei commenti e delle «opzioni» dottrinali, prima e dopo l'attuale *codex*, per cogliere quelli che ritiene doverosi indicare come i primi principi del nuovo ordinamento giuridico della Chiesa.

La scelta metodologica vuol essere, *ab imis*, negativa del positivismo giuridico e, precisamente, di rigetto dell'«atteggiamento stereotipo del giurista statale unicamente studioso del diritto positivo» e, dunque, di quella canonistica (per intenderci, alla GASPARRI) che abbia, sin ora, considerato oggetto della propria scienza solo «il diritto positivo promulgato dalla Chiesa» e che, invece, sfugga all'interrogativo (qui, noi annotiamo, di forte tensione deontologica) «della Chiesa quale dovrebbe essere sin d'ora, in attesa del momento escatologico finale».

Scelta, codesta, in un ricamo di concetti di assoluta coerenza, mostra un disegno ricco di motivazioni che solo potrà evidenziare l'attenta lettura dell'intero lavoro, ma i cui tratti basilari emergono immediatamente dai due punti di partenza delle prime pagine: l'uno (il criterio positivo) che afferma non potersi prescindere, nelle relazioni tra fedeli, dai legami interiori *nel* e *mediante* il Signore, «dacchè la norma

fondamentale nella Chiesa è il vincolo a Cristo e alla guida del suo Spirito», l'altro (il criterio negativo) che proclama il distacco dal criterio di *legalità*, così come inteso in una società civile, recepito nello *ius publicum ecclesiasticum* della *societas iuridice perfecta* e convalidato dal codex pio-benedettino. Onde (tornando al positivo), la preferenza per un principio di *legittimità* che, secondo pensavano gli antichi dell'elaborazione post-graziana, permetta di trascendere i limiti angusti del dato positivo, per risalire alla tomistica *lex ordinatio rationis* che si accompagni, in ogni caso, alla *causa proportionata*, alla *necessitas* o *utilitas Ecclesiae*, che, in definitiva, esprimendo, pur sempre, un «nocciolo del diritto divino», sia, per quanto imperfetta nella storia, la credibile *ordinatio fidei*, nella quale, a livello di ordinamento giuridico, fede, grazia, carisma, morale, pastorale, primato dell'amore si diano sempre come pilastri portanti.

Di questo pensiero di fondo, in cui il diritto canonico, per essere autenticamente tale, non potrebbe che essere, comunque, lo specchio della fede, importanti enunciazioni si presentano, all'un tempo, illustrative e applicative, come quelle (per citarne qualcuna delle più salienti) che «le relazioni giuridiche disciplinate dalla Chiesa non sono mai autonome» (nel senso, riteniamo, civilistico dell'espressione) ma rispondono o dovrebbero rispondere a una «comune obbedienza a Cristo»; che la necessaria spontaneità partecipativa al precetto etico vale anche per la disciplina canonica che «mai può operare *contra nolentem*»; che *l'aequitas*, più che criterio ermeneutico, sia da considerare «vera e propria *norma normans*», «vera fonte formale del diritto della Chiesa, a livello soprattutto costituzionale».

La generale visione antipositivistica non manca di indicazioni semantiche che meglio ne esprimano i significati: non ravvisando più, oggi, nel *canon*, l'originaria diversità dal *nomos*, e volendo, invece, riportare l'«ordinamento ecclesiale a esplicazione giuridica della salvezza», l'A., più che di «legge canonica», parlerebbe di «disciplina ecclesiale», piuttosto che di «diritto canonico», parlerebbe di «diritto cristiano», ove sarebbe riflesso il fedele cristofornato nel battesimo e l'umano sempre strumento del divino e, peraltro, sarebbe espresso bene un diritto riferibile, ecumenicamente, alla cristianità universale, se non ne fosse sconsigliato (concetto-chiave di alto sentire storico-religioso) dal «povero modello di cristianità, offerto da ciascun battezzato», che gli fa preferire la denominazione di «diritto ecclesiale», nel quale, almeno, l'aggettivo ricorda il *mysterium Ecclesiae* del n. 6, 5 dell'«*Optatam totius*».

Ma, sarebbe «vero» diritto? E, precisamente, conservandone il nome, con quale significato?

La risposta, pur se leggibile, in trasparenza, durante l'intero corso dello studio, viene esplicitata nelle ultime pagine (vi torneremo), dopo che, oltre ai tratti già segnalati, riflessioni di ulteriore spicco ne preparano le motivazioni: l'immedesimazione della carità con la giustizia; la visione dell'intero diritto ecclesiale come diritto liturgico; l'attenta analisi di categorie ecclesiologiche (quattro), tra le tante elaborate sugli insegnamenti conciliari, in parte recepite o sottese nel *codex*, che costituiscono dati essenziali alla stessa region d'essere dell'*Ecclesia Christi*. Nelle quali categorie, troppo evidenti e l'impianto costituzionale e gli elementi-base alle motivazioni anzidette, per non farne rapido cenno: a) la Chiesa come mistero. Elemento (diremmo) impalpabile, ma che il Concilio ha, innanzi tutto, «promulgato» come auto-presentazione della Chiesa al mondo e, in quanto mistero, imposto al canonista nello studio del diritto ecclesiale; b) la Chiesa come sacramento (*Ursakrament*), da cui profluiscono gli altri sacramenti, che sarebbe «la 'definizione stessa della Chiesa», nella quale si congiungono «tre modi di essere inseparabili»: la *Ecclesia ut societas iuridica, ut societas cultus, ut societas gratiae* (nel frasario teologico, diremmo le prime due *sacramentum tantum*, la terza *res spiritualis*). E, se non proprio mezzo di salvezza in senso stretto sacramentale, anche il diritto, quale mezzo di promozione della vita soprannaturale dei fedeli, ha «in misterio Eccle-

*siae... rationem veluti sacramenti* (Sinodo dei vescovi, 1967); è, dunque, per l'A., esso stesso sacramentale, significando la continua giustapposizione del diritto divino e dell'umano, in quella sola «complessa realtà» umano-divina, insegnata dal n. 8 della *Lumen gentium*; c) la Chiesa come comunione, da integrare con il contenuto del quarto capitolo che, alla comunione, qui, concettualmente impostata nei suoi termini generali, fa seguire una approfondita analisi delle posizioni giuridiche (doveri-diritti) dei soggetti partecipanti alla medesima. La comunione riscoperta dal Concilio —argomenta l'A.— è sacramentale, è il luogo privilegiato della comunione dell'uomo con Dio; è gerarchica, di primato e collegialità; è vincolo di chiese e fra le chiese particolari e quella universale; è superamento di ogni esasperazione individualistica, di ogni antinomia fra persona e collettività. Essa esprime l'unica dimensione unitario-collegiale compatibile col diritto della Chiesa: unità orizzontale tra i credenti e unità verticale con Cristo (non v'è cenno dell'unità verticale in senso gerarchico). Ancora, la comunione dei fedeli è «il fine permanente dell'ordinamento giuridico ecclesiale, fornisce, come ideale politico della Chiesa, la regola del *quod omnes tangit...*» (c. 119, 3), presiede all'attività processuale della medesima (con rammarico, l'A. constata che il c. 1446, 1, non sia stato posto in apertura del lib. VII sui processi) e incoraggia alla conclusione che la sentenza canonica «abbia sempre solo valore dichiarativo»; dalla comunione, nasce, poi, il principio della corresponsabilità di tutti i fedeli nella edificazione della Chiesa: in primo piano, non astratte separazioni di poteri e competenze, ma la «circolarità» de un'unica responsabilità comunionale; d) la Chiesa come popolo di Dio («nuovo» popolo di Dio, preciseremo, dal patto del Calvario, in continuità col veterotestamentario popolo di Dio del patto del Sinai), con le relative componenti, *storica, sociale e salvifica*. Categoria, questa, la più «utilizzata nel dopo Concilio e all'interno del codice stesso per interpretare l'essenza della Chiesa», ma la connotazione giuridica, certamente connessa alla parola «popolo» —avverte sagacemente l'A.— non basta da sola a fondare la giuridicità ecclesiale (*Ubi societas ibi ius*) nè tanto meno autorizza alla «translitterazione», in essa, di termini e principi («democrazia» e derivati) connessi alle storiche esperienze politico-giuridiche secolari: per la ragione fondante che si tratta di popolo *sui generis*, unico, per l'appunto di Dio.

Con tali premesse, a conclusione del saggio, viene la risposta all'iniziale domanda sul se l'ordinamento ecclesiale esprima «vero» diritto e, se sì, con quale significato.

Volendo, con qualche rischio di compiutezza, ridurre all'essenziale il pensiero già di per sé assai denso dell'A., potremmo dire che, scartati, da una parte, scetticismi o dinieghi di derivazione protestantica, dimessa, dall'altra, l'opinione (da scuola cattolica) dell'equivalenza *analogica* del diritto della Chiesa con quello dello Stato, il diritto ecclesiale potrebbe qualificarsi tale, per metodo di conoscenza e di contenuti, solo se, trascendendo i limiti naturali della creazione, si veda elevato sul piano della Redenzione e della Rivelazione, dove l'intersoggettività non si esaurisce nel «tra uomo e uomo» dell'ordinamento civile, ma si estende al rapporto tra due fedeli *cristoformati* che, *in actu*, diventa rapporto tra uomini, entrambi portatori dello stesso Dio. Da ciò, la conclusione che la permanente costituzione materiale del diritto ecclesiale è l'«essere di diritto divino»; che «la vera legge fondamentale della Chiesa è la presenza e l'azione reale ed effettiva di Gesù e del suo Spirito nella comunità ecclesiale»; che la misericordia è, nel cristianesimo, il diritto; che la carità è «il principio decisivo» della giuridicità dell'ordinamento ecclesiale.

Così, dopo l'erta faticosa, si guadagna la cima di un pensiero che assume a giuridicità conclusiva l'essenza profonda del messaggio del Cristo: l'amore cui si attribuisce «la più alta funzione, l'impareggiabile testimonianza del «diritto cristiano».

Si badi: nessun antiggiuridismo di maniera in queste pagine; al contrario, v'ha un continuo sforzo all'utilizzo dell'argomentazione giuridica per lo scardinamento, nel diritto della Chiesa, di un positivismo che sia teso all'osservanza, *in ogni caso*, di

precetti esteriori, di per sè, insuscettibili di osservanza (diremmo tomisticamente) non *ex causa*, ma *ex condicto*, ossia *quocumque animo* e, in ipotesi, anche *contra veritatem* (la c. d. possibile amoralità del diritto), talchè ne resti pregiudicata la preminenza dei dettati supremi dell'interiorità religiosa (il *faccia a faccia con Dio*), della quale, come mezzo (sacramento) a fine e nel suo stesso fondamento ontologico, deve, invece, adeguarsi necessariamente ogni norma canonica. Senza di che (potremmo aggiungere *ad abundantiam*), il fedele, ridotto a puro *homo iuridicus*, finirebbe per meritare l'accusa luterana del «buon giurista, cattivo cristiano»: tesi, questa, che, nei suoi termini generali, non sembra dubbio trovi conforto nel correttivo che la codificata *salus animarum suprema lex* (c. 1172) impone a difesa di valori trascendenti, eventualmente toccati nella meccanica dell'esteriorismo giuridico. L'impianto evangelico, antipagano e antifarisaico della vita cristiana, esige, di certo, il primato dell'interiorità (della fede) come *primo postulato* cui è subordinata ogni esterna manifestazione, sia essa rito o disciplina giuridica. Ma, ciò fermo, gl'insopprimibili dati *esteriori* e *sociali* dell'etica e della religione impongono, come hanno imposto nella vita millenaria della Chiesa, una regolamentazione dal compito difficile, ma irrinunciabile, di garantire le condizioni *esteriori* perchè la *societas christiana*, proprio in quanto *societas* (o *communio* come oggi si preferisce), rafforzi dall'esterno, con la lettera delle proprie norme, la vitalità dello spirito che, in definitiva, si riduce a un fatto individuale. E questa regolamentazione ingiunge atti di esecuzione (si pensi all'intera disciplina sacramentaria), in cui l'armonia tra l'interno e l'esterno non appare che a Dio e il *coram Ecclesia* (il religioso-sociale) non può che fermarsi (e tendere) alla validità *legale, rituale, disciplinare* di quanto compiuto in esterno dal soggetto: è il dramma millenario del reale o potenziale conflitto tra i due fori che il legislatore canonico, col nuovo *codex*, ha potuto attenuare ma non sopprimere, perchè resta fermo nel comportamento umano (qui, nell'osservanza della legge) che il *qualiter ab agente fiat* dell'Aquinate, presunto o accertato attraverso apparenze esteriori, trova la *verità* solo nei rapporti *coram Deo*. Nella quale verità, umanamente inaccessibile, rimane l'interno della relazione etico-religiosa con Dio anche quando, connotato di giuridicità, lo si tratti nel foro penitenziale o, comunque, sia connesso a un provvedimento dell'autorità ecclesiastica.

Tutto ciò non sembri una digressione. In realtà, lo sforzo della personalità scientifica del nostro A., considerato nella profonda motivazione di base e nelle linee sistematiche, sembra doversi ritenere sostanzialmente diretto, se non al superamento, a una riduzione, quanto meno in tesi, della tradizionale barriera separatrice tra l'*ad intra* e l'*ad extra*, mediante passaggi di esteriorizzazione del primo e, viceversa di interiorizzazione del secondo.

Così, per limitarci a qualcuno dei tratti più significativi, si guarda dall'esteriore verso l'interiore, quando si afferma che la disciplina canonica non possa mai operare *contra nolentem* (p. 14), quando l'agevolato ascolto di Dio, offerto dalla liturgia, fa dire che il diritto ecclesiale è tutto un diritto liturgico (p. 18) e che il rito è requisito *ad substantiam* per il matrimonio, quando si opina per il valore, in ogni caso, dichiarativo della sentenza canonica; così, si guarda dall'interiore verso l'esteriore, quando l'*aequitas canonica*, che può ben ispirarsi a principi di supremo valore etico-religioso, sconosciuti alle modeste altezze dell'equità statuale, viene considerata come fonte formale, e a livello costituzionale, del diritto della Chiesa (p. 38); quando si accentua, nell'intersoggettività canonica, la preminenza dei rapporti con Dio (p. 41) o si afferma che la comunione produce una «corresponsabilità» dei fedeli (o «circularità» di un'unica responsabilità comunionale —p. 33—), che, nel diritto ecclesiale e, qui, siamo davvero agli apici delle indicazioni epistemologiche, la misericordia è diritto, la carità è diritto (p. 43), l'amore può essere comandato e imposto (p. 44).

Vedrà il lettore quanto accedano, i nostri brevi enunciati, alla ricchezza delle argomentazioni, dell'apparato critico e, soprattutto, all'ardore che animano ciascuna

pagina del saggio. Ma quanto riportato ci sembra supporto sufficiente alla domanda se, con una tal quale reciproca riflessione (o, forse, fusione) tra l'interno e l'esterno, con prevalenza (che si vorrebbe anche esterna) del primo sul secondo, il relativo aspetto normativo possa qualificarsi «diritto», nel senso ontologico, ordinariamente ricevuto dalla scienza giuridica non soltanto secolare, ma, dai primi timidi passi graziani («*l'uno e l'altro foro aiutò sì che piacque in Paradiso*» —Par., X, 104—), senz'altro canonistica.

L'A., che conosce *ad unguem* i «se» e i «ma» che, in tale scienza, trova la collocazione della sua costruzione, indica, con lo stile problematico che gli è proprio, una risposta sostanzialmente negativa, del tutto coerente col suo rifiuto di ogni assimilazione analogica (*secundum quid*) del diritto canonico allo statuale e con la sua convinzione di fondo, chiaramente espressa nella conclusione, che il primo si connota di una *specificità*: quella, appunto, del valore imperativo, *anche esterno* e condizionante l'interno ordinamento della Chiesa, della norma-base, tutta evangelica, dell'amore (L.G., 9,3), quale noi, del resto, soprattutto vedremo, per lo spiccato *ad alterum*, nel perentorio codice paolino: «*omnis lex in uno sermone impletur: dilige proximum tuum sicut te ipsum*» (Gal., V, 18, 14). Codice dell'amore, tuttavia, che, scaturendo dal profondo divino, attende l'impulso della coscienza umana, che, per libera determinazione («*si vis*»), si tradurrà, dal di dentro, in comando di opera esterna e possa anche, manzonianamente, chiamarsi santo. Difficile sfuggire a cospicua sorta di refrattarietà dell'atto di amore, in quanto tale, a un'obbedienza da legge esteriore e, suo malgrado, ne prende atto il legislatore canonico (c. 1152), quando, tra gli esempi più espressivi, a determinate condizioni, in assenza del reale o presunto perdono cristiano, sancisce il diritto del coniuge innocente allo scioglimento della convivenza coniugale, pur, ovviamente, nella fermezza del vincolo.

Nella sua onestà intellettuale, l'A. non presume che la propria costruzione del diritto della Chiesa come diritto della carità sia, *tout court*, accettato quale riconducibile alla ricevuta categoria del diritto. In proposito, augura il fervore di ulteriori ricerche e ammette che la disciplina ecclesiale sarà diritto «solo se si potrà pretendere dalla scienza giuridica, secolare che la carità è diritto, che l'amore può essere comandato e imposto». E' quanto affermare un'impossibilità nel secolo del «mio» o del «tuo», del contrasto perenne degli interessi! Comunque, il canonista sa, oggi, che anche il diritto è parte del mistero della Chiesa e, per dirla con una frase famosa di Giorgio Del Vecchio e a coronamento del lodevole sforzo compiuto dall'A., «tutti siamo discepoli di fronte al misterio!»

II) Il secondo capitolo («*Spunti metodologici per una dottrina della consuetudine nel diritto canonico*») eleva la consuetudine canonica ad altezze teologiche che la sostanziano di problemi francamente inattesi.

A) Segnalata «con forza» l'inmutazione orientativa del nuovo *codex*, pensato, al contrario del vecchio, come legislazione programmaticamente «aperta» e, dunque, facilmente integrabile con la consuetudine; rilevata la causa (sin ora) limitatrice del valore della consuetudine (da sempre, aggiungeremmo, solo «surrogato» della legge: *pro lege accipitur cum deficit lex* —Isidoro—) nella generale concezione preciliare, gerarchico-monarchica dell'*Ecclesia societas Christi*; accentuata l'importanza, nell'ordinamento della Chiesa, della tradizione apostolica (D. V., 8) e canonica (c. 6, 2), «forza da cui scaturisce la consuetudine» (il tutto sorretto da documentate motivazioni critiche), l'A. enuncia la propria tesi di fondo: essere, cioè, la consuetudine «non semplice fatto umano», ma «carisma comunitario», con rilevanza «non solo storico-giuridica, ma teologico-escatologica», con un «suo radicamento ultimo nel *sensus fidei* del popolo cristiano». Così concepita, la consuetudine, per l'A., supera «eventuali immobilismi», si pone, per il suo *realismo*, come la più adatta, tra le fonti di produzione giuridica, alle circostanze concrete della vita ecclesiale, con-

sente l'adeguamento alla struttura dogmatica dell'ordinamento alle singole realtà pastorali, nonchè la libera scelta del credente di vivere Dio seconda il proprio *habitat culturale*.

Non che si respingano, da tali altezze, i tradizionali elementi definitivi della consuetudine canonica (*mos, longaevitae, principis consensus, rationabilitas*), puntualmente riaffermati nell'attuale *codex*, ma essi, tutti e singoli, vengono riconsiderati e sostanzianti alla luce dell'ineffabile *sensus fidei*, crisma *in credendo* dei fedeli che, infallibile *sub ductu magisterii* (L. G., 12), potrebbe conferire, a un livello giuridico sfuggito al nuovo legislatore, «una sorta di autenticazione ... della *infallibilitas*, anche *in agendo* (prassi) del popolo cristiano, dunque, della derivata consuetudine: *sensus fidei* e *infallibilitas* che danno, al dato numerico della *maior pars communitatis* dei giusti, il senso teologico della *totalitas Ecclesiae* che, appunto, non è unanimità, anche se tendenzialmente voluta, ma universalità, nel senso morale, dell'*evidenza obiettiva* della *fides quae creditur* e che, in adeguato numero di persone credenti e operanti nella fede, concreterebbe il criterio di certezza per la legittima instaurazione della stessa *consuetudo contra legem* (ovviamente, contro legge umana).

Come si intravede dai premessi brevi cenni, è la logica dell'*a fortiori* a fornire, all'intero saggio, la radice metodologica che, con rilievo tipografico, esprime l'A., prima di inoltrarsi nell'approfondimento delle premesse dogmatiche e delle conclusioni pratiche: «se il cristiano fedele —scrive—, membro del popolo di Dio, quando «consenta» comunionalmente, con i pastori e gli altri fedeli, è in grado di esprimere il vero *sensus fidei* della Chiesa, *a fortiori* egli deve essere ritenuto capace —e con lui la comunità ecclesiale— di *quel qualcosa* di meno che è la produzione di una regola, di una norma consuetudinaria». E' l'idea-base di un ordito concettuale che segna, per ogni ulteriore specificazione, il passaggio da una verità teologica a una normativa giuridica che necessariamente di connota dello stesso vero.

B) A conferma della tesi, si sviluppano argomentazioni della più aggiornata ecclesiologia che conosce, certo, i suoi punti nevralgici, sul «*sensus fidei* e sacerdozio comune dei fedeli», sull'«*universitas fidelium* nella Chiesa-comunione», sull'«efficacia della consuetudine quale espressione del carattere vincolante della comunione», infine, sull'«*adprobatio legislatoris*, estrinsecazione del *consensus communionis*».

Di tali argomentazioni, tutte assai meditate e stimolanti, sembra sufficiente, in quest sede, la segnalazione di quella che, espressa o sottintesa, ne costituisce l'indispensabile tessuto connettivo: vogliamo dire la *communio fidelium* che, con la *Lumen gentium* e le conesse disposizioni codicistiche, compare, a giusto titolo, tra gli elementi di maggiore spicco per una sintetica presentazione costituzionale della Chiesa come *Ecclesia-communio*.

Vi si riassumano: a) l'essenzialità ecclesiologica del sacerdozio comune con i connessi problemi sui rapporti tra il rispettivo *sensus fidei*, precisamente inteso come senso della fede popolare, e l'esercizio dei *munera docendi e regendi* ma che —nota acutamente l'A.— si pone a livello di *munus regendi* con la sua indiscussa possibilità «di elaborazione di norme che mediano, in un determinato contesto spazio-temporale, la rivelazione, traducendo, in cultura giuridica e fatti normativi, la fede; b) l'espressione reale del *consensus totius populi fidelium*, inglobante necessariamente quello del legislatore: uso ripetuto (la *longevitas* della scuola) di una partecipazione (sarebbe inadeguata un'«obbedienza passiva»), ispirato dalla fede e giuridicamente vincolante come prodotto comunionale, pur nello sforzo (collettivo) di continua *adequatio* tra «realtà storico-sociale e struttura kerigmatica della Chiesa», tenendosi comunque presente, come criterio epistemologico definitivo, non la ragione ma la fede (o, diremmo, la tomistica ragione *illuminata* dalla fede); c) la collocazione della funzione assegnata, nella *antistitutum et fidelium conspiratio*, al legislatore che, di fronte al fatto-consuetudine (realtà ecclesiale esistente) non appartenente alla realtà ontologica della *potestas sacra*, si limita a constatarla autorevol-

mente, non tanto con un *approbatio* (c. 25 codex 1983) che sembra porsi al di fuori e al di sopra della *communio*, quanto con un *consensus* (c. 25 codex 1917) che meglio esprimerebbe il dover *sentire* il legislatore *insieme* con la propria comunità. Talchè, insieme coniugando elemento materiale (*consensus communitalis*) ed elemento formale (*consensus legislatoris*), si realizzerebbe il *consensus Ecclesiae intrinsece a fide informatus* (*consensus communionis*), dove sarebbe dato verificare la piena e *actuosa participatio* di tutto il popolo cristiano al *munus regendi e docendi*.

Pagine qui ridotte a pochi tratti scheletrici, altamente suggestive nel loro respiro teologico ma che sembrano suggerire ulteriori approfondimenti sui contenuti materiali e sui requisiti formali, necessari a una consuetudine, perchè essa, con l'umano e il transeunte che conoscono anche il «desueto», possa ripetere, dal consenso di tutta la Chiesa, l'esplicitazione giuridica (*in agendo*) di una verità, proprio, di fede o di costumi da «deposito infallibile» che (si insegna in sede cattolica) si può, magari, progressivamente scoprire ma non creare.

Vedremo sempre *sensus fidei* e *infallibilitas* in ogni consuetudine che abbia tutti i tradizionali caratteri della *rationabilitas* e della *legimitas* (in quanto a consuetudini generalizzate, si fanno, ad es., derivare l'*obligatio recitandi breviarii* e l'*impedimentum disparitatis cultus*)? E che diremo delle tante consuetudini, con differenziazioni notevoli, anche da fattori ambientali, affermatesi, e spesso in grande considerazione, nel *pluralismo di parti*, sia pure strettamente unite nell'unità della *Catholica ad intra*, quali, soprattutto, le chiese particolari e le associazioni religiose? E, ai fini della *inerranza* in una consuetudine, come non pensare a un «*sub ductu sacri magisterii*» che, al di là dell'autorevole «*consensus superioris*» (vescovo o religioso), necessario e sufficiente per consuetudini legittime non universali, abbia caratteri diversi da quelli che propriamente identificano il magistero infallibile nella fede divina e cattolica, posta dal magistero solenne della Chiesa o da quello ordinario e universale (c. 750)? Ma, se a ciò si pensa, quali, fra le tante consuetudini della prassi giuridica (tale, ad es., non si ritiene l'*usus sumendi aquam benedictam*) del «carisma comunitario sub Spiritu»?

Interrogativi che poniamo a noi stessi, grati per il *nuovo* che essi introducono a riflessioni mai prima tentate.

III) Il terzo capitolo («*La libertà di coscienza e il diritto all'obiezione nell'ordinamento giuridico della Chiesa*»), il più ampio, di respiro monografico, si diffonde sul problema della libertà di coscienza nella Chiesa, con particolare riguardo al delicatissimo aspetto che la medesima assume nell'obiezione di coscienza. L'avvio metodologico alla ricerca è per l'utilizzazione dei prodotti, in materia, della cultura giuridica secolare contemporanea (si richiama, a sostegno, il n. 11 della *L. G.*) e del conseguente assetto legislativo, eventualmente costituzionale (per esplicito o per implicito) dell'una e dell'altra libertà negli ordinamenti statuali a carattere democratico. E qui, l'A., dall'ampio corredo dottrinali di precedenti studi, in argomento, dà una magistrale sintesi di ciò che, modernamente, va inteso come «libertà di coscienza in un ordinamento civile liberale»; ovviamente, non istanza puramente interiore e nemmeno manifestazione esterna di contenuti a solo carattere religioso, ma libertà consentita alla persona, pur nella partecipazione obbligata alla «vita del macrososmo normativo statale, di vivere conforme al microordinamento, normante anch'esso, della propria coscienza».

In tale concezione, il riconoscimento a ipotesi di obiezioni di coscienza, all'interno di ordinamenti civili, non di tipo kelseniano, viene a realizzare una felice combinazione tra diritto e morale, che, in determinati casi, conferisce al soggetto la possibilità di scelta tra due imperativi egualmente vincolanti: quello giuridico, cui egli sarebbe tenuto come cittadino e quello etico che, nell'intimo sentire, egli avverte come poizore.

Ora, se è possibile riscontrare, nello Stato, un permesso alla disobbedienza civi-

le, quale riconoscimento di un atto individualistico, coscienziale del *civis*, cosa diremo sulla possibilità di un tale riconoscimento al *fidelis* nell'*Ecclesia Christi*?

La risposta, sicuramente positiva, viene, man mano, preparata attingendo a premesse di magistero e di dottrine che, dal Vaticano II in poi, hanno arricchito la cultura teologica e, in parte, canonistica. Così, dalla valorizzazione della coscienza personale, oltre che comunitaria dell'ordinamento ecclesiale all'assicurazione costituzionale della libertà come funzione propria del diritto canonico; dalla libertà legale ricondotta a segno della libertà cristiana escatologica, «puro dono di Dio», al ruolo di fundamentalità dei diritti della persona umana, assunta, anche per la tutela *ad extra*, nell'ordinamento canonico; dai doni carismatici, al fedele, *iuris Christi*, da esercitare come diritto-devere *pro vita Ecclesiae*, «sia nella Chiesa che nel mondo», ai significati diversi (nelle visuali di studio) della coscienza ma, tutti, sullo sfondo di una coscienza «*norma normanda*», non, dunque, autonoma ma teonoma... punto d'incontro della legge oggettiva e della libertà soggettiva, elemento dinamico in un cammino di salvezza, operante in un foro interno-esterno, *coram Deo* e *coram Ecclesia*; dalla collocazione (in un diritto canonico che voglia, davvero, qualificarsi «tipico») della libertà di coscienza a livello di anteriorità costituzionale, incoercibile come atto di fede (c. 748, 2), meritevole di ampi spazi di libere esplicazioni del personalismo cristiano, all'efficacia vincolante, in coscienza, della legge ecclesiale per processo di interiorizzazione delle norme, dunque, di responsabilità personale («*ex proprio conscientiae officio*», «*non vi praeceptorum*», precisa l'A., citando Paolo VI); dal richiamo alla riconosciuta elasticità del diritto canonico (oggi, anche, pastorale) e ai relativi classici istituti di natura equitativa (*ius singulare*) per le esigenze dei casi concreti, al conferimento della piena efficacia giuridica all'*epicheia* (punto nodale di differenziazione tra diritto canonico e civile), sin ora distinta dall'equità canonica in un ambito di *privato giudizio* sulla possibile esenzione dalla legge e sempre *secundum mentem legislatoris* (*Vermeersch*): tutti elementi basilari, codesti, per l'affermazione ragionata di una prevalenza della *recta conscientia*, come talvolta nel civile, anche, e in via generale, nel canonico, nel caso di contrasto del dettato della medesima con la legge ecclesiastica umana, quanto dire, dell'atto epicheietico come realtà giuridica opponibile in foro esteriore.

Ne deriva la legittimità dell'obiezione di coscienza, non come «diminuzione del diritto», ma quale prevista dalle regole generali del diritto della Chiesa, non come, in senso radicale, principio dissolutore della comunione ecclesiale, ma, al contrario, quale strumento della più piena realizzazione del rispettivo ordinamento, in definitiva, fondato sull'«adesione spontanea» e sulle «ragioni della retta coscienza», l'una e le altre rafforzative della partecipazione dei fedeli alla stessa comunione ecclesiale.

Ci sembra questo, se bene l'abbiamo espresso, il succo del lavoro, nelle cui pagine, sempre vibranti di convinzioni profonde, si avverte il consueto sforzo, congeniale (abbiamo visto) alla personalità scientifica dell'A., volto alla interiorizzazione della norma canonica, come a convalida di essa nel crisma della coscienza.

Ora, non c'è discorso sulla *libertas christiana* che non sia necessariamente collegato con la presenza del magistero ecclesiastico: *a fortiori* se esso sia impernato su questioni di obiezione o, se si vuole, di contestazione, che, radicalizzati, preludono al pericolo di «*schismata*» et «*scissurae*», di cui si rattrista la storia passata e presente della Chiesa. E' il sottile rapporto: libertà-autorità, incarnato nel tessuto concreto della convivenza cristiana, certamente soggetta, nell'esperienza storica, all'incalzare delle più svariate ipotesi teologiche (si parla, tra l'altro, di un'«autorità magisteriale dei fedeli»), ma che, immutabilmente, la «volontà fondazionale di Cristo» ha voluto garantita, *in apicibus*, dalle funzioni connesse al *pasce oves*, *pasce agnos*, precipua, tra le quali, quella di confermare i fratelli in materia di fede e di costumi, tradizionalmente espressa, per contenuti e nome, nel magistero, appunto.

L'A. non affronta il problema *expressis verbis*, ma ne fa sentire, sia pure indi-

rettamente, la presenza in almeno due soluzioni: quando enuncia il principio esatissimo che l'«obbligo integrale» di osservanza della norma, per i *subditi canonum*, scaturisce soltanto dal diritto divino positivo e naturale e soltanto topo l'esplicita e formale proclamazione di esso da parte degli organi competenti della Chiesa, il Pontefice e il concilio con il Pontefice» (chiaro il riferimento al *magistero infallibile*: L. G. 25, b, c; cann. 749, 750) e, ancora, quando, in applicazione dell'*aequitas ex corde (epikeia)* propenderebbe per una possibile resistenza all'*Humanae vitae*, documento magisteriale, questo, non contrassegnato, certo, da infallibilità, ma non sembra dubbio rivestito di quella *autenticità* (non si tratta di magistero personale e privato) che esige il «religioso rispetto della volontà e dell'intelletto», voluto dalla *Lumen gentium* (25, a) e ribadito, con sanzione penale, dal *codex* (c. 752; 1371, 1). Sappiamo bene del *disputant doctores* sulla *natura* dell'adesione interna e religiosa a tale sorta di magistero autentico, come, in particolare, sappiamo di quella specie di «canone della contestazione» (*Ratzinger*), cui si è ispirata una certa teologia, a proposito dell'enciclica di Paolo VI. Ma ciò non può che suggerire approfondimento, specie in presenza della menzionata previsione penale.

IV) Il quarto capitolo («*Brevi annotazioni su libertà, comunione e corresponsabilità nella Chiesa*»), se pur non d'immediata percezione, attraverso le specificazioni del titolo, si evidenzia come analisi degli elementi fondamentali per la determinazione teologico-giuridica del concetto di *comunione*, concetto che l'A. utilizza (abbiamo visto), prima (capp. II e III) e dopo (cap. I) negli altri scritti, ma che, nel presente, propone alle sue riflessioni specifiche.

Con il richiamo introduttivo al principio ecumenico (*Dign. hum.*, 7; II) della inscindibilità della libertà dalla responsabilità (tema ostico alla giuspubblicistica statale, ma in tutto congeniale al canonista che, oltre al foro esterno, ha un foro interno trattabile «*more iuridico*») l'A., senza indugio e con felice intuizione, segnala l'idea-base che presiede allo stato d'essere e, forse, anche alla legittimazione del momento dinamico che è, poi, quello precipuo della vita di comunione. Onde, lo svolgimento di sottili concetti costruttivi che ne costituiscono attuazione immediata o indiretta derivazione.

A ben vedere, tra i due poli: libertà-responsabilità, non si collocano solo precise enunciazioni, quale quella che nega, nella comunione ecclesiale, il principio della libertà assoluta verso la Chiesa, che postula l'integrazione della libertà personale con il senso comunitario («sinfonia ordinamentale» la definisce l'A.) o che ancora i diritti umani fondamentali della persona umana alla libertà escatologica e alla *salus animarum*, ma anche quella del rilievo che si dà al «noi» nella fede, del rifiuto dei concetti astratti della libertà, in favore dell'«uomo libero», in cui si esige «una sintesi armonica tra razionalità e libertà», del primato attribuito alla legge della carità, segnata, anche, come limite a pur legittime contestazioni, infine, della *libertas fidelium* che diventa corresponsabilità comunioneale. Non v'ha, dunque, slancio carismatico del fedele e dei fedeli insieme, pur nella distinzione dei rispettivi ruoli, che non implichi motivazioni e atteggiamenti responsabili *coram Deo* e *coram Ecclesia*. Con tale idea-base, da vedere in filigrana nello svolgimento dell'intero capitolo, ci si accosta alle ulteriori più specifiche considerazioni sulla visione domatica della comunione che è la Chiesa, nella quale si trova pareggiato il significato tra bene pubblico e salvezza delle anime (c. 1201, 2), si dà, senza contrasti tra il bene comune e quello individuale, «piena sintonia» tra *salus animarum* e *salus animae*, s'impone l'eliminazione di ogni contrasto tra fedele e autorità. Teme, però, l'A. che, in codeste enunciazioni (da noi, ridotte all'osso), largamente condivise, non resti eccessivamente sacrificata, alle esigenze generali, la persona del *christifidelis*, onde, da parte sua, l'affermazione «secondo la più aggiornata concezione ecclesiologicala» che, nella realizzazione del *bonum communionis*, ogni persona abbia un moto insostituibile, anche perchè «nell'epoca attuale, l'attuazione del bene comune trova la

sua indicazione di fondo nei diritti e nei doveri della persona umana» e «la persona umana è l'unica ragion d'essere di tutte le realtà e le istituzioni temporali, quelle ecclesiastiche comprese». E, qui, inevitabile il discorso dell'esercizio della potestà ecclesiale nella comunione che ne è il fondamento; potestà non assoluta, ma relativa, «come legame sociale nella carità, che vuole da tutti i *christifideles* uno stile particolare di atteggiamenti specificamente ecclesiali», con responsabilità comunionali *ad intra* e *ad extra*. Che tale attività non sia gregaria e si dispieghi nella sua dimensione personale, non significa — chiarisce l'A. — che vada riguardata nel solo ritmo individuale o, più ancora, nella sola interiorità spirituale, ma essa sarà sempre espressione di essere sociale «a tutto tondo», che, con valori e atteggiamenti individuali, meglio esprime, nei modi differenziati a ognuno, la propria partecipazione alla comunionalità: partecipazione che non è fusione nel gruppo. D'altra parte, con l'abnegazione del singolo, vi sarà il discernimento dell'autorità su quanto è contingenza storica e quanto è missione ecclesiale. In proposito, l'A. parla di una coscienza dialogica, di una psicologia della dissonanza, che non è frattura ma *congrua potestas discretionis* per fedeli e pastori, salvo i diritti fondamentali della gerarchia, in una nuova dimensione giuridica, globalmente intesa, della vita della Chiesa, dove l'autorità non si presenti «*quasi dominus in omnibus partibus*», ma assicuri, ai singoli fedeli, «*necessariam libertatem responsabilem*».

L'appassionata analisi tocca, a chiusura, il punto più elevato e, allo stesso tempo, delicato del rapporto tra libertà e corresponsabilità, che vede l'intero popolo di Dio impegnato, sotto la direzione dello Spirito, a livelli diversi, da quello supremo *in credendo* ad altri attinenti alla vita concreta della Chiesa organizzata.

Il discorso, particolarmente impegnativo, muove da solide basi conciliari (la «corresponsabilità» ritenuta l'«idea dominante del Concilio») e l'A. ineccepibilmente, lo incarna nella comunione, l'unica a consentire che i due polilibertà-corresponsabilità si armonizzino in un domma consolidato e sempre meglio compreso dalle più recenti dottrine ecclesiologiche.

Senza dubbio, questa di una corresponsabilità da libertà comunionale è un'idea che va a battere vie nuove, con una tensione ideale verso quella *communio sanctorum* che, *in hoc mundo*, sia la prefigurazione di quella celeste. Restano, non si possono nascondere, le difficoltà a ridurre codesta «corresponsabilità», chiaramente concepibile *coram Deo*, in una concezione che i canonisti possano, in qualche modo, esprimere, per essenza ed efficacia, nel tradizionale inquadramento tecnico-giuridico, tanto più se vi risultino assorbite le valutazioni, questa, certo, a rilevanza giuridica, dell'autorità magisteriale nella Chiesa.

Nel licenziarci da questi saggi, non possiamo che esprimere sincera ammirazione per il fermento di idee suscitato in ognuno di essi, per il coraggio di chi lo esprime nella consapevolezza delle proprie meditazioni profonde, per l'interesse scientifico cui il lettore è costantemente chiamato, anche quando, diremmo soprattutto quando avverta un qualche dissenso.

GUIDO SARACENI.